

中国人民大学古代文论资料编选组编



中国古代文论研究论文集

上海古籍出版社

772

中国古代文论研究论文集

中国人民大学古代文论资料编选组 编

上海古籍出版社出版

(上海瑞金二路 272 号)

新华书店上海发行所发行 常熟周行联营印刷厂印刷

开本 850×1156 1/32 印张 24.375 字数 522,000

1989 年 2 月第 1 版 1989 年 2 月第 1 次印刷

印数：1—2,300

ISBN 7-5325-0081-0

I·1 定价：11.20 元

目 录

- 中国文学批评史上之“神”“气”说……………郭绍虞 (1)
- 古文四象论述评……………朱东润 (32)
- 中国文艺论里的主动主静说……………静 山 (52)
- 论寄托……………詹安泰 (65)
- 中国文艺批评所受佛教传播的影响……………徐中玉 (82)
- 先秦儒家之诗论……………李 濂 (111)
- 孔子的诗文观……………于麋虞 (123)
- 论诗教……………张 须 (135)
- 诗序……………吕思勉 (142)
- 赋比兴间诂……………傅庚生 (150)
- 说文笔……………逯钦立 (162)
- 文笔新解……………王利器 (214)
- 陆机《文赋》与山水文学……………范 宁 (223)
- 文学批评家刘彦和评传……………梁绳祎 (231)
- 论文学的隐与秀……………傅庚生 (257)
- 钟嵘《诗品》平议……………陈 衍 (268)

读《诗品》·····	陈延杰	(280)
少陵先生文心论·····	程会昌	(286)
唐代古文运动之革新性·····	谭丕模	(302)
元稹白居易的文学主张·····	胡适	(309)
司空图《诗品》与道家思想·····	李戏鱼	(332)
欧阳修的文学批评概述·····	熊材炎	(369)
陆游的文学批评述要·····	张肇科	(380)
从《白石道人诗说》论白石之诗·····	周本淳	(393)
笔记文评杂录(罗大经《鹤林玉露》)·····	罗根泽	(403)
明代之文艺思潮·····	杨即墨	(408)
宋濂与方孝孺之文学理论·····	高名凯	(420)
李卓吾与新文学·····	朱维之	(439)
袁中郎的诗文观·····	刘大杰	(456)
什么叫做公安派和竟陵派? 他们的作风和影响怎样?·····	陈子展	(467)
金圣叹及其文学评论·····	隋树森	(475)
文学批评家李笠翁·····	胡梦华	(510)
王渔洋神韵说之分析·····	余焕栋	(525)
袁子才之文学与思想(节录)·····	白衣香	(542)
近百年来的中国文艺思潮·····	吴文祺	(558)
刘熙载的生平及其思想·····	李长之	(679)
章太炎的文章论·····	周振甫	(688)

中国古代文论研究论文索引(解放前部分)…… (703)
编后记…… (771)

中国文学批评史上之“神”“气”说

郭绍虞

一 总 论

中国文学批评中的主要问题，不是乌烟瘴气闹什么“文以载道”的说法，便是玄之又玄玩一些论神论气的把戏，前者是儒家思想之发挥，后者是道家思想之影响。这两家思想在中国文学批评史上竟产生了这样大的影响。

关于封建思想的道的问题，现在不谈。本文只论述带有神秘色彩的神气说，说明它在文学批评史上的演变情况。

由于昔人不以唯物观点论文艺，所以或多或少常不免带一些神秘性，于是论神论气，就成为文学批评史上的主要课题。正因为这样，所以研究文学批评史者，首先的难题，就要辨析这些抽象名词的义界，不使它模糊，亦不使它混淆。关于“神”与“气”之分析和比较的研究，当别为文述之。现在专从历史研究来说明“神”“气”说演进的步程。

在这方面，我们可以除去一切葛藤，只把它分为五个代表的时期：第一期是庄子的论“神”与孟子的论“气”。这是文学批

评上的神气说之渊源所自。在庄、孟二家所说的本意，虽与文学批评无关，但后世的文学批评却深受其影响。这是“神”“气”说发生的时期，所以是第一期。第二期是杨雄的论“神”与曹丕的论“气”。这才把以前的“神”“气”说应用到文学批评方面。但语焉不详，阐发不透，所以仍是“神”“气”说在文学批评上明而未融的时期，这是第二期。第三期是诗人杜甫之论“神”与“气”与文人韩愈之论“神”与“气”。到这时期，无论诗人论诗，文人论文，都喜欢玩弄这些抽象名词，悬“神”“气”以为鹄的了。他们各就自己在写作经验上体会所得，发为此论，所以比以前又推进一步，这是第三期。第四期是诗人严羽之论“神”与文人苏辙之论“气”。在此时期他们已渐看出诗与文根本上性质之不同，于是此期诗人与文人各自攫住要点，较之以前诗人文人并论神与气者实在又推进了一步。而且此期诗人的论神与文人的论气，企图指出一个切实的标准，使后来学者得有途径可寻，所以这是第四期。第五期是诗人王士禛之论“神”与文人姚鼐、曾国藩之论“气”。前一时期，诗人文人虽各悬神与气以为鹄的而欲奔赴之，但是他们指出的途径，依旧不免虚无缥缈；所以此期的诗人很想在虚无缥缈的途径中再求切实一些。于是论神而连带说个“韵”字，论气而连带说个“声”字，进一步从意境上风格上文字上音节上去推究，于是所谓“神”与“气”云者，虽比以前的意义变得稍狭，却比以前的论点来得切实、有把握，而且也容易体会，容易理解，所以这又是第五期。

二 庄子与孟子

最初拈出“神”字的不一定始于庄子。《易·系辞传》中也曾提到“神”字，但《系辞传》的时代可能在庄子前，也可能在庄子后，尚无定论，而且它所谓“神”，其意义又与庄子不尽同，所以现在只举庄子为代表。

我们若从文学批评的观点而论庄子之所谓“神”，则可分两方面说明之。这种说明，只是说这个概念所可给予后世文学批评的影响，并不是说庄子之文学观即是如此。

(一) 神化说 其暗示给后来创作方面的，即在要求艺术进到神化的地步。庄子书中很多寓言都可作如是观。如《养生主篇》云：

庖丁为文惠君解牛，手之所触，肩之所倚，足之所履，膝之所踣，砉然向然，奏刀騞然，莫不中音。合于桑林之舞，乃中经首之会。文惠君曰：“嘻，善哉！技盖至此乎？”庖丁释刀对曰：“臣之所好者道也，进乎技矣。始臣之解牛之时，所见无非牛者。三年之后，未尝见全牛也。方今之时，臣以神遇而不以目视，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，导大窾，因其固然。技经肯綮之未尝，而况大辄乎！良庖岁更刀，割也；族庖月更刀，折也。今臣之刀十九年矣，所解数千牛矣，而刀刃若新发于硎。……虽然，每至于族，吾见其难为，怵然为戒，视为止，行为迟，动刀甚微；謦然已解，如土委地。提刀而立，为之四顾，为之踌躇满志，善刀而藏之。”

文惠君听了这一节话，说道：“善哉！吾闻庖丁之言得养生焉。”

现在我亦为之下一转语云：“善哉！吾读此节而得庄子之所谓文学批评焉。”或者说：“善哉！吾读此文而知庄子思想之影响及后世之文学批评焉。”我们且再看他的《天道篇》：

轮扁曰：“斫轮，徐则甘而不固，疾则苦而不入。不徐不疾，得之于手而应于心，口不能言，有数存焉于其间，臣不能以喻臣之子，臣之子亦不能受之于臣，是以行年七十而老斫轮。”

再看他的《达生篇》：

仲尼适楚，出于林中，见痾偻者承蜩，犹掇之也。仲尼曰：“子巧乎！有道邪？”曰：“我有道也。五六月累丸二而不坠，则失者锱铢；累三而不坠，则失者十一；累五而不坠，犹掇之也。吾处身也，若厥株拘，吾执臂也，若槁木之枝，虽天地之大，万物之多，而唯蜩翼之知。吾不反不侧，不以万物易蜩之翼，何为而不得！”孔子顾谓弟子曰：“用志不分，乃凝于神，其痾偻丈人之谓乎！”

梓庆削木为鐻；鐻成，见者惊犹鬼神。鲁侯见而问焉，曰：“子何术以为焉？”对曰：“臣工人，何术之有！虽然，有一焉。臣将为鐻，未尝敢以耗气也，必齐以静心。齐三日，而不敢怀庆赏爵禄，齐五日，不敢怀非誉巧拙，齐七日，辄然忘吾有四肢形体也。当是时也，无公朝，其巧专而外骨消；然后入山林，观天性；形躯至矣，然后成见鐻，然后加手焉；不然则已。则以天合天，器之所以疑神者，其是与！”

这种言论看来好似精致，实在不外“神化”二字。庄子所论，其主旨虽不在文艺，但后人之以神化论诗文妙境，此意实从道家发之。道家关于这一种比喻，如《列子》书中师文弹琴之喻，飞

卫习射之喻，都是这些意思。艺术要好之达到极点，精之达到极诣界，能忘掉外界的一切，能忘掉自身的一切，才能到达神化的妙境。艺术而至神化，则技也进于道矣。不过欲达到这种境界更须注意三件事：其一，这完全是天才和环境的关系，不是一般人都能做到的。《达生篇》中有一节说：

孔子观于吕梁，县水三十仞，流沫四十里，鼋鼉鱼鳖之所不能游也。见一丈夫游之，以为有苦而欲死也，使弟子并流而拯之。数百步而出，被发行歌而游于塘下。孔子从而问焉，曰：“吾以子为鬼，察子则人也。请问蹈水有道乎？”曰：“亡，吾无道。吾始乎故，长乎性，成乎命。与齐俱入，与汨偕出，从水之道而不为私焉，此吾所以蹈之也。”孔子曰：“何谓始乎故，长乎性，成乎命？”曰：“吾生于陵而安于陵，故也；长于水而安于水，性也；不知吾所以然而然，命也。”

各人天分都有一些偏能。如能与环境适合，使这种偏能足以善为发展，那就自然容易有所成就了。这即是所谓“故”，所谓“性”，所谓“命”。

其二，这完全更是功夫的关系，即是所谓火候。火候不到，不能有炉火纯青之象，当然不会自然入妙，当然不会达到神化的境界。庄子于此意阐发亦极精。《达生篇》中有纪渚子养鸡一节云：

纪渚子为王养斗鸡，十日而问：“鸡已乎？”曰：“未也，方虚憍而恃气。”十日又问，曰：“未也，犹应向景。”十日又问，曰：“未也，犹疾视而盛气。”十日又问，曰：“几矣。鸡虽有鸣者，已无变矣，望之似木鸡矣，其德全矣！异鸡无敢应者，反走矣。”

到这境界才是绚烂之后归于平淡，俯拾即是，无施不宜了。而此种工夫是出于长期的实践，固非可于一朝一夕求得之。

其三，这完全更是感兴的关系，又不是有了天才加以学力而可期之必得者，兴致不来，则徒以自苦，不免“饭颗山头”之诮。《齐物论》中更有一节论及天籁云：

子綦曰：“……女闻人籁而未闻地籁，女闻地籁而未闻天籁夫！”子游曰：“敢问其方？”子綦曰：“夫大块噫气，其名为风。是唯无作，作则万窍怒号。而独不闻之蓊蓊乎！山林之畏佳，大木百围之窍穴，似鼻，似口，似耳，似枅，似圈，似臼，似洼者，似污者；激者，谿者，叱者，吸者，叫者，嚎者，突者，咬者；前者唱于而随者唱喁。泠风则小和，飘风则大和，厉风济则众窍为虚。而独不见之调调、之刁刁乎！”子游曰：“地籁则众窍是已！人籁则比竹是已！敢问天籁？”子綦曰：“夫吹万不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其谁邪！”

郭象注这一节云：“夫天籁者，岂复别有一物哉！即众窍比竹之属，接乎有生之类，会而共成一天耳。”此意极是。所以天籁是适然相遭，莫知其然而然的。

这种寓言，在庄子虽以之论道，但若从文学批评的观点而言，又何其能发挥文艺之精义呢！我们于此可以看出后人文学批评之论“神”，所以可本于庄子的关系。

（二）神遇说 至其暗示给批评家之方法者，即在于鉴赏艺术也要取神遇的态度。这和他的名学有关。因为他的知识论，富于神秘的色彩。他所重的知识是“性知”，是先天之知。这先天之知是不用经验，不以触受思知的。其《人间世篇》云：

无听之以耳，而听之以心；无听之以心，而听之以气。耳止于听（旧作“听止于耳”，今从俞樾校改。言耳之为用止于听，故无听之以耳），心止于符（符，合也；与物合则非虚而待物之谓矣）。气也者，虚而待物者也。惟道集虚。虚者，心斋也。

怎样是听之以心？怎样是听之以气？这好像是匪夷所思，好像不是常识所能领会的。听以耳的是感觉，听以心的是思虑，这我们都能明白；至于不听以耳，不听以心而听以气的性知，未免玄之又玄了。要收视返听，要澄心息虑，要心斋，要坐忘，才能理会得到他的“真知”（《大宗师篇》：“有真人而后有真知。”），岂不太虚玄了吗？实则不然。盖庄子之所谓真知，近于直觉。庄子所欲探讨而认识者，即庄子之所谓道。道是宇宙的本体而非宇宙的现象。明宇宙的现象须后天的经验之知，故是常识所能辨别的；明宇宙的本体则贵先天的性知，所以是超常识的。这是庄子的知识论。后人本于这种见解以推到艺术方面，于是对于艺术的鉴赏当然也要重在神遇而不重在泥迹象以求之了。他们认为文学的鉴赏最好与作者的精神相合一，别有会心，才能得其神趣。庄子《天地篇》中也有这些意思。他说：

视乎冥冥，听乎无声。冥冥之中，独见晓焉；无声之中，独闻和焉。故深之又深而能物焉，神之又神而能精焉。

这些话若用以鉴赏文艺，亦即是桐城派所谓“以声求气”的方法。神之又神，自能尽其妙的。《列子》书中伯牙、钟子期一节的故事亦是此种意思。他更设一例云：

黄帝游乎赤水之北，登乎昆仑之丘而南望，还归，遗

其玄珠，使知索之而不得，使离朱索之而不得，使喫诟索之而不得也。乃使象罔，象罔得之。黄帝曰：“异哉，象罔乃可以得之乎？”

使知索之，使离朱索之，使喫诟索之，正如欣赏纯文艺而用考据的态度与方法。我们看一部《诗经》所以给后人弄得乌烟瘴气者，即在于此。近人主张研究《诗经》，尽弃前人之解说，只读白文，固然不免偏激一些，实即是使象罔求之的意思。

上文是就纯文学的鉴赏而言，即对于杂文学的探讨论旨，也要重在神遇。《天道篇》云：

世之所贵道者书也；书不过语，语有贵也。语之所贵者意也，意有所随。意之所随者，不可以言传也。而世因贵言传书。世虽贵之哉，我犹不足贵也；为其贵非其贵也。故视而可见者，形与色也，听而可闻者，名与声也。悲夫！世人以形色名声为足以得彼之情。夫形色名声，果不足以得彼之情，则知者不言，言者不知，而世岂识之哉！

《秋水篇》亦云：

可以言论者，物之粗也；可以意致者，物之精也；言之所不能论，意之所不能察致者，不期精粗焉。

郭象注云：“夫言意者有也，而所言所意者无也。故求之于言意之表，而入乎无言无意之域而后至焉。”所谓言意之表，所谓无言无意之域，这不是故作玄妙之谈，因为他所讲的“道”本是要离言说相，离文字相的。但是离开了言说相文字相之后，如何能将道的本体诏示于人呢？所以作者不得不寄之于言，而读者却不可徒求之于言。我们且看老子所说的道，一回儿说“惚兮恍兮”，一回儿说“恍兮惚兮”，一回儿又加上许多不定的形容词，如“渊兮似”、“湛兮似”、“豫焉若”、“犹然若”、“俨兮其若”

等等以及“似万物之宗”、“象帝之先”、“绵绵若存”、“无状之状无象之象”等词以强为之容。这种不落言诠的说法，即是叫人不要认真，不要拘泥。

不仅鉴赏艺术，探讨论旨是如此，即甄别艺术家亦要如此。如《田子方篇》云：

宋元君将画图，众史皆至，受揖而立，舐笔和墨，在外者半。有一史后至者，僮僮然不趋，受揖不立，因之舍。公使人视之，则解衣般礴羸。君曰：“可矣，是真画者也。”

中国一般艺术家大抵都带些浪漫的气息，或者与此也有些关系吧！

这种神化神遇的言论不是一般人常识所能测知的，故其《逍遥游篇》云：

瞽者无以与乎文章之观，聋者无以与乎钟鼓之声。岂惟形骸有聋盲哉！夫知亦有之。

《天地篇》云：

大声不入于里耳，折杨皇荂则嗑然而笑。是故高言不止于众人之心。

必大知乃能有真知。照庄子的意见推衍下去，必然会得出这样结论。明白这点，乃能知庄子之所谓“神”的意义，乃能知后世文学批评上之“神”的意义。

于次，再述孟子之所谓“气”。孟子自谓“我善养吾浩然之气”，而他的所谓“浩然之气”究竟是什么？他说：

其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道，无是，馁也。是集义所生者，非义袭而取之也。行有不慊于心，则馁矣。（《公孙丑》）

这一节似乎与文学批评更无关系了。但是不然；他的浩然之

气，和他的“知言”说有关联，而知言说是和鉴赏文学有关系的。公孙丑问孟子说：“敢问夫子恶乎长？”孟子说：“我知言；我善养吾浩然之气。”这两部分确是孟子之所长，也确是我们论他文学观时所值得注意的问题，因为这本是一件事的两个方面。

公孙丑再继续问道：“何谓知言？”于是他又说：

谀辞知其所蔽，淫辞知其所陷，邪辞知其所离，遁辞知其所穷。

这与《易传》所谓“将叛者其辞惭，中心疑者其辞枝”云云同样意思。孟子本于这个观点，于是再提出两个知言的方法：一是“论世”，一是以“以意逆志”。这两个方法在文学批评史上自有他相当的价值，这里且不多说。

孟子所谓知言，诚有关于文学批评了，但何以又说他论浩然之气也与知言有关呢？其实，知言云者，只做到知他人之言，这不是指自己对于立言的先决条件。易言之，即不是自己对于文学修养所应下的功夫，所以对于自己仍是没法应用的。明白了“谀辞知其所蔽，淫辞知其所陷，邪辞知其所离，遁辞知其所穷”，那末对于自己之言，当然不欲其有所蔽，有所陷，有所离，有所穷；当然更不欲其成为谀辞，为淫辞，为邪辞，为遁辞了。但是又将怎样做到不为谀辞、淫辞、邪辞、遁辞呢？又将怎样做到使其言之无所蔽、无所陷、无所离、无所穷呢？于是进一步才想到配义与道的养气功夫。如能胸中养得一团浩然之气，则自然至大至刚，自然不致流为谀辞、淫辞、邪辞、遁辞了。知言是消极的，养气是积极的；知言是对人的，养气是对己的。真做到知言必须养气，而能养气也自能知言，所以我说即一件事的两方面。这个关系韩愈亦早知之。韩氏云：“气盛则言之短长

与声之高下者皆宜。”(《答李翊书》)不是说养气即是立言的预备吗?这个关系,苏辙亦能知之。苏氏云:“文者气之所形。……孟子曰‘我养吾浩然之气’,今观其文章,宽厚弘博称其气之小大。”(《上枢密韩太尉书》)这不是说孟子文章之美即由于他养气的功夫吗?不过他们于孟子所云“知言”“养气”二者之关系,不曾像我这样说得明畅而已。这决不是因为我要说孟子论气与文学批评有关,才这般附会的。因为实有如此关系,所以后来文气说才得本之而加以发挥。

这是“神”“气”说之滥觞。在滥觞阶段,“神”与“气”当然不会成为文学批评上的术语。这是第一个时期。

三 杨雄与曹丕

后来司马相如之答盛览论作赋之法,谓:

合纂组以成文,列锦绣而为质,一经一纬,一宫一商,此赋之迹也。赋家之心,包括宇宙,总览人物,斯乃得之于内,不可得而传。(《西京杂记》)

他最先拈出不可得而传的赋家之心,以与赋迹并论。迹指形式言,心指精神言;迹指作品的艺术技巧,心指作家的天才神思。由于他特别强调作者的才思,所以最先注意到文艺上的神秘性的问题。

但是,这还可说他所论的是“心”而不是“神”。此后到杨雄就进一步论到神化的问题。《法言·问神篇》说:“或问神?曰:心。”又说:

昔者仲尼潜心于文王矣,达之;颜渊亦潜心于仲尼矣,未达一问耳。神在所潜而已矣!(李轨注:“神道不远,

潜心则是。”)天神明天,照知四方。(注:“天以神明光烛幽冥昭曜四方;人以潜心钩深致远,探赜索隐。”)天精天粹万物作类,(注:“天以精粹覆万物,各成其类;人以潜心考校同异,披扬精义。”)人心其神矣乎!

此虽不是论及文学方面,但是心与神之关系在这儿却说得很明白。这样,所以能于相如所谓“不可得而传”的心,进一步推究到不可得而传的法。《西京杂记》引杨雄语云:“读千首赋乃能作赋。”这即火候到时的境界。这也即是他所谓“潜心”的作用之自然的结果。这是一个莫知其所以然,并且是不可得而传的方法;而这个方法是从“潜心”得来的。这已经很带一些神秘的意味了,但是因为他所讲的指学力火候,所以还觉得有途径可寻。至于他论到天分一方面,就更涉神秘。《西京杂记》有一节说:

司马长卿赋,时人皆称典而丽,虽诗人之作不能加也。扬子云曰:“长卿赋不似从人间来,其神化所至邪!”子云学相如为赋而弗逮,故雅服焉。

杨雄所谓“读千首赋乃能作赋”,固然不必如宋高似孙《纬略》这样的笨算。他根据《汉志·诗赋略》,因其所录赋数恰为千篇,遂以为即是子云所读。但也须知杨雄于赋的方面确是用过一番苦功,读过不少赋篇,则是无可疑的。他因为学相如而弗逮,所以以为他是神化所至。学力犹可以勉强,天分则不可勉强了。因为他天分之高,所以似乎不是从人间来了。而这个赋家之心,遂觉得真是“不可得而传”。

后来曹丕的《典论·论文》遂又论及“气”字。他说:

文以气为主。气之清浊有体,不可力强而致,譬诸音乐,曲度虽均,节奏同检,至于引气不齐,巧拙有素,虽在